

El sujeto colonial y la construccion cultural de la alteridad
Author(s): Rolena Adorno
Source: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 14, No. 28, Historia, Sujeto Social y Discurso Poetico en la Colonia (1988), pp. 55-68
Published by: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4530390
Accessed: 08/07/2011 12:14

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=celacp.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.*

http://www.jstor.org

REVISTA DE CRITICA LITERARIA LATINOAMERICANA
Año XIV, Nº 28, Lima, 2do. semestre de 1988; pp. 55-68

EL SUJETO COLONIAL Y LA CONSTRUCCION CULTURAL DE LA ALTERIDAD

Rolena Adorno
The University of Michigan

"Colonial power produces the colonize as a fixed reality which is at once an 'other' and yet entirely knowable and visible" -Homi K. Bhabha (1986)

¿Cómo puede ser el sujeto colonial[1] una versión de la alteridad y al mismo tiempo conocible y visible? ¿Cuáles son los procesos de la construcción cultural de la alteridad? En esta indagación, quisiera plantear el problema de la alteridad en el discurso colonial hispanoamericano[2], tomando en cuenta su construcción tanto por el sujeto colonial colonizador como por el sujeto colonial colonizado. Para responder a las preguntas mencionadas, hace falta identificar los marcos comparativos en relación con los cuales se producía la configuración discursiva que se identificaba como "el natural de las Indias"[3].

En el siglo XVI, las percepciones interculturales por parte de los europeos no se concebían creyendo en la alteridad sino en la identidad. Es decir, la mentalidad europea no se preguntaba si la nueva humanidad se ubicaba fuera de los esquemas antropológicos esco-

1. De acuerdo con Bhabha, empleo la categoría de análisis "el sujeto colonial" para denominar tanto al colonizado como al colonizador; en esta frase se refiere a ambos.
2. Véase Mignolo 1986; Adorno 1988.
3. Teóricamente, sustituimos por el concepto de cosas que existen con anterioridad a su producción en el discurso, el concepto de la formación de objetos que existen en el discurso (Foucault 1971: 48; Cousins y Hussain 88).

lásticos sino donde se encontraba dentro de ellos (véanse Foucault, Hodgen, Pagden). El modelo epistemológico era la similitud, y consciente o inconscientemente, los europeos -cronistas, poetas, escritores, misioneros y tratadistas teológico-jurídicos- elaboraban modelos y marcos comparativos al tratar de reconocer, comprender y clasificar la humanidad americana. Aparte de la semejanza, otro modelo relacional era el de la oposición; la antítesis se utilizaba como un modo significativo de conceptualización y conocimiento.

Tomo la posición de que ciertas familias discursivas[4], cuyos referentes eran determinadas categorías sociales o grupos étnicos específicos, facilitaban métodos familiares y materias conocidas para conceptualizar y describir la humanidad recién encontrada. Aunque estos discursos no se utilizaban conscientemente como modelos para el discurso indianista, ofrecían ciertos lugares comunes de la época a través de los cuales se podía contemplar entidades y experiencias consideradas ajenas por el sujeto colonial.

¿Cómo concebimos, entonces, el sujeto colonial (en este caso me refiero al colonizador), que es emisor y destinatario de discursos? Para enfocarlo, nos remitimos al concepto de la focalización: la diferenciación y la relación entre el que ve, la visión que presenta y lo que es visto (Bal 100-104)[5]. Este sujeto colonial no se define según quien es sino cómo ve; se trata de la visión que se presenta. No importa si el que habla es europeo o no; el criterio definitorio de este sujeto es la presentación de una visión europeizante, esto es, una visión que concuerda con los valores de la Europa imperial. A lo largo de esta discusión, "el sujeto colonial colonizador" y "el europeo" servirán como un tipo de "shorthand" para referirse no a algún *yo* particular, sino a cualquier *visión* colonizador.

Este sujeto colonial produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana. Aunque la época de la caballería desapareció con el invento renacentista de la tecnología militar moderna, el espíritu caballeresco seguía viviendo (véase Caro Baroja 1978). En las bellas letras del siglo XVI, el discurso caballeresco se manifestaba principalmente en dos tipos discursivos de difusión espectacular: los poemas épicos (entre ellos, las celebraciones de las conquistas americanas) y las novelas de caballerías. La epopeya implica la relación del discurso

4. Empleo los conceptos de la clasificación discursiva de Mignolo 57-58.
5. La focalización es una herramienta útil al estudio de la alteridad no solamente porque distingue entre lo visto y la visión representada, y lo visto y el que ve, sino también entre quien ve y quien habla.

sobre el amerindio con otros discursos sobre grupos dominados por el guerrero castellano; el libro de caballerías, la relación con el discurso didáctico de la instrucción moral, sobre todo en cuanto a su aplicación al género femenino. Otro discurso significativo de la época para el propósito presente es la filosofía política; esta última figura de una manera fundamental como metadiscurso que integra y articula las otras conceptualizaciones.

En las Indias, solemos pensar en la presencia de lo caballeresco recordando la hipótesis de Irving Leonard en *Los libros del conquistador* donde postula la relación entre la lectura de las novelas de caballerías y la acción de los conquistadores[6]. La relación que voy a trazar entre el discurso caballeresco y el discurso sobre las Indias es diferente. Para enfocarla, señalamos de nuevo el concepto de la focalización: la relación entre la visión presentada, el agente que ve, el que lo comunica y lo que es visto (Bal *op. cit.*). De esta manera, no permitimos que la visión, creada y comunicada por un agente determinado, se destaque con la ilusión de ser neutral, universal o inocente. La relación entre el discurso caballeresco y el indianista se puede reconstruir por tres vertientes: Primero, la figura del amerindio, focalizado por una visión europeizante, dentro del marco del discurso caballeresco militar; segundo, la figura del amerindio, de nuevo focalizado por una visión europeizante, como lector de discursos europeos y como creador de discursos nativos; tercero, el sujeto colonial amerindio como productor de discursos históricos y focalizador del europeo colonial. Concluiremos esta discusión con una reflexión sobre la relación paradójica entre la alteridad y la familiaridad, señalada al comienzo en las palabras de Homi Bhabha.

I. El sujeto colonizado en el discurso caballeresco militar del colonizador

No cabe duda de que los valores de la cultura militar caballeresca servían como marco a través del cual el europeo figuraba y evaluaba al amerindio. Significativas en este contexto son las interpretaciones -teóricas, históricas, ficcionales- de cómo el nativo americano se comportaba en las guerras de conquista. En la épica, la figura indígena más destacada era el cacique vencido. La excepción notable es, por supuesto, la poetización de los guerreros del

6. Esta idea ha sido tan seductora como imposible de probar; el primero en admitirlo era el mismo Prof. Leonard. Véase Adorno 1986b.

Arauco. Los inolvidables héroes araucanos sirven para poner en relieve la ausencia de tales figuras en los poemas dedicados a México y al Perú. Con raras excepciones[7], los líderes indígenas no se pintaban con ningún perfil individual. En la mayoría de las composiciones, los intentos de evangelizar al señor encarcelado -Montezuma o Atahualpa- ocuparon la pluma del poeta.

¿Qué ecos históricos se escuchan en estas poetizaciones? Recordemos las palabras famosas de Francisco López de Gómara: "Comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles...". Podemos decir que, como "texto leído e interpretado," el amerindio ocupaba la misma categoría habitada antes, en la tradición poética, por el moro en su enemistad con el pueblo cristiano. Puesto que la épica celebraba los valores de la milicia cristiana, cuya fuente era la concepción medieval de una milicia que se oponía a la de los enemigos de Cristo, la idea se trasladó fácilmente de la poetización de las guerras contra los moros (y los turcos) a la interpretación de las guerras de conquista en las Indias. Sin embargo, había una diferencia histórica significativa: la dificultad de reconquistar las tierras castellanas de los moros en contraste con la facilidad con que se lograron las grandes conquistas americanas.

Esta diferencia tenía una resonancia profunda en la evaluación de la humanidad americana por parte del europeo. Para destacarla, no hay que ir más lejos que el representante máximo de los valores militares caballerescos, Juan Ginés de Sepúlveda. En su *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* [1547], Sepúlveda defendió la superioridad de los europeos ("la ventaja que unos hombres tienen sobre otros en ingenio, habilidad, fortaleza de ánimo y virtud"), apoyando su argumento en el hecho de que México y su rey fácilmente fueron conquistados por Cortés y los suyos: "Y así Cortés tuvo oprimida y atemorizada, al comienzo, durante muchos días, aun con la ayuda de tan reducido número de españoles y tan pocos indígenas, a una multitud tan inmensa, que daba la impresión de estar falta no sólo de habilidad y prudencia, sino hasta de sentido común" (36).

Con Sepúlveda vemos cómo la sumisión de los naturales americanos representaba su supuesta inferioridad cultural. "Cobardía, ineptitud y rudeza" eran los rasgos atribuidos por Sepúlveda a los aztecas, y eran los mismos que éste atribuía a otros grupos sumisos - en este caso y concretamente, el género femenino. Al describir

7. Pienso en el Cacique de Tabasco, en Lobo Lasso de la Vega y Guatemozin, en Saavedra Guzmán (Van Horne 360).

cómo los indios huían de los españoles, "siendo por lo demás tan cobardes y tímidos que apenas pueden resistir la presencia hostil de los nuestros," Sepúlveda los compara con mujeres: "muchas veces miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres al ser derrotados por un reducido número de españoles que apenas llegaban al centenar" (35). La mujer, el moro y la humanidad americana compartían, según tales planteamientos, rasgos fundamentales. Es importante notar que en interpretaciones como las de Sepúlveda, la cobardía femenina y la crueldad feroz (hasta la antropofagia) se veían como comportamientos complementarios. Antes de la llegada de los europeos, los naturales mexicanos "se hacían la guerra casi continuamente entre sí con tanta rabia que consideraban nula la victoria si no saciaban su hambre prodigiosa con las carnes de sus enemigos" (35). Ahora, según el discurso conquistador, los mexicanos se acobardaban reconociendo, aunque torpemente, la superioridad de sus adversarios. Así, la ferocidad salvaje y la cobardía se interpretaban como dos manifestaciones del mismo fenómeno: la entrega al apetito en vez de la razón, a la violencia en vez de la paz, a la inhumanidad en vez de la mansedumbre (38, 84).

II. El sujeto colonial como lector y productor de discursos

El paradigma de las características femeninas se empleaba con mucha frecuencia para representar lo culturalmente deficiente. Veamos ahora dos zonas en las cuales las redes interpretativas que identificaban a la mujer y al amerindio se ponían en contacto.

A. El sujeto colonial como lector de discursos

El primer punto de contacto se encuentra en las discusiones sobre la lectura de las novelas de caballería. Como género literario, el libro de caballería se especializaba en hazañas hechas por caballeros nobles; derrotaban monstruos, ejércitos, hechiceros y fácilmente conquistaban a las mujeres enamoradas de ellos. No sorprende que este género popular fuera objeto de mucha crítica por los moralistas de la época. Esta crítica tenía dos fuentes, y ambas tenían que ver con el daño que tales lecturas potencialmente podían hacer a sus lectores. Por un lado, se pensaba que la representación de la magia llevaría al lector a la herejía y pérdida de creencia en

el Evangelio[8]. Por otro, se imaginaba que la representación de la liberalidad sexual y las relaciones sexuales fuera del matrimonio corromperían el público formado por lectoras femeninas. Cuando se hablaba de la degeneración de las costumbres morales como resultado de la lectura de las novelas de caballería, se enfocaba en la lectora femenina como víctima y ser vulnerable. Aunque sabemos que en realidad el gran público de lectores de las novelas de caballería era masculino (Chevalier, Eisenberg), en la época se les atribuía a las mujeres la lectura apasionada de aquellas obras[9].

Lo interesante con respecto a la focalización de la mujer como lectora es el hecho de que se consideraba a los habitantes de Indias -de ambos géneros- lectores potenciales de la misma índole. Esto se puede aseverar recordando las prohibiciones, deseadas por parte de la Corona, con respecto a la exportación de libros de caballería a América. Citamos sólo uno de estos decretos, fechado en 1543:

> "...se siguen muchos inconvenientes, porque los indios que supieren leer, dándose a ellos, dejarán los libros de santa y buena doctrina, y leyendo los de mentirosas historias, deprenderán en ellos malas costumbres y vicios; y demás desto, de que sepan que aquellos libros de historias vanas han sido compuestos sino haber pasado ansí, podría ser que perdiesen la autoridad y crédito de la Sagrada Escritura y otros libros de Doctores, creyendo, como gente no arraigada en la fe, que todos nuestros libros eran de una autoridad y manera"(Citado por Rodríguez Prampolini 18).

La posible corrupción de los indios, si tuvieran la suerte de aprender a leer castellano, implica de nuevo que uno de los paradigmas a través del cual se le miraba al amerindio era el del género femenino. Se opinaba que los nativos americanos, por su "torpeza fémínea," no podrían distinguir, en el "mundo nuevo" de las letras, la verdad de la mentira, lo divino de lo diabólico.

El discurso didáctico dirigido al mejoramiento moral de la mujer es otro filtro a través del cual el colonizador creía ver con

8. Fray Luis de León ofrece la condena más grave: "Y de sabor de gentilidad y de infidelidad que los celosos del servicio de Dios sienten en ellas" [refiriéndose a las constumbres degeneradas]; (que no sé yo si en edad alguna del pueblo cristiano se ha sentido mayor), a mi juicio el principio y la causa toda son estos libros" (3:37).

9. Se ha atribuido la idea de la mujer como lectora de libros de caballería a Fray Luis de León en *La perfecta casada*. Cervantes opinaba que las obras "deshonraban la doncella y afrentaban la casa". Fray Luis de Granada imaginaba otro mal efecto: las mujeres, al leer las novelas, "envanecidas se consideraban no menos dignas que las fingidas heroínas, de ser servidos con armas y procsas" (Rodríguez Prampolini 14-15).

claridad el perfil del natural americano. La superposición de características más convincente se encuentra en la teorización teológico-jurídica del padre Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Es aquí donde encontramos en su nitidez la interpretación formulada en oposiciones binarias. El punto de partida es el pensamiento filosófico griego que veía en todas las formas complejas una dualidad en la cual un elemento naturalmente dominaba al otro (Pagden 42-44): la perfección sobre la imperfección, la fortaleza sobre la debilidad, la virtud sobre el vicio (Sepúlveda 20). Ahora, en la jerarquía humana aristotélica, la mujer y el niño eran criaturas defectuosas (Pagden 44). Para Vitoria, el amerindio era psicológicamente un niño: adulto en lo físico pero mental y psicológicamente un niño. Es decir, se veía al natural americano no como un ser definitivamente inferior sino, al contrario, como poseedor de todas las facultades racionales que existían en potencia sin estar plenamente desarrolladas (ibid. 104-105). Si se aceptaba el argumento de que el amerindio fuera psicológicamente un niño, se concluía que era socialmente inferior y necesitaba la dirección de otros (ibid.). Así lo que faltaba era la instrucción y la educación para que se realizaran sus potencialidades racionales. Teóricamente, este concepto cambiaba el modelo de las relaciones entre el europeo y el autóctono americano de "dueño/esclavo" en "tutor/alumno" (ibid. 107). Esta hipótesis de Vitoria sobre el desarrollo evolutivo e histórico del mundo amerindio fue aceptada por muchos pensadores y activistas; influía profundamente a muchos misioneros -defensores de la dignidad de la humanidad americana (ibid. 106).

Pagden observa que la conceptualización del indio como niño era común en muchos escritos doctrinarios (222). Se consideraba a los indios en América como a las mujeres y los niños en Europa, entregados más a la emoción que la razón, inclinados naturalmente más a la sensualidad que a lo sublime. Al indio tanto como a la mujer se le exigían supervisión e instrucción constantes. En los escritos prescriptivos europeos sobre el comportamiento de las mujeres, el énfasis se ponía sobre el mejoramiento moral en vez del desarrollo intelectual[10]. Es significativo que ese mismo énfasis se encuentra en todos los tratados de instrucción religiosa dirigidos a las sociedades amerindias (véase Adorno 1986a, cap. 3). Si los autores celebraban las virtudes morales de los amerindios o los atacaban por la falta de ellas, el interés en sus costumbres y su relación

10. Véase, por ejemplo, Juan Luis Vives, *La mujer cristiana* y Fray Luis de León, *La perfecta casada*.

con el concepto europeo de la moralidad, eran obsesiones constantes.

La comparación del amerindio con la mujer y el niño subraya la importancia del concepto de la relación jerárquica binaria en la construcción de la alteridad. Siguiendo a Aristóteles, Vitoria concluye: "[Aristóteles] Quiso decir que hay en ellos [los "bárbaros"] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido" (31)[11]. En este esquema, el amerindio llega a ocupar el mismo sitio que la mujer y el niño, gracias en gran parte a las comparaciones del amerindio con otros seres dominados en las jerarquías y la superposición de las oposiciones. Así los discursos de dominación y jerarquización domésticas e imperiales se sobreponían.

B. El sujeto colonial como productor de discursos prohibidos

El segundo punto de contacto que quisiera señalar entre las novelas de caballería y el discurso que se refería al amerindio tiene que ver con las prácticas consideradas por los europeos como paganas y supersticiosas. Veamos el testimonio pertinente del padre José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias.* Se preocupa por la posibilidad de que sus lectores piensen que contar "el cuidado que los indios ponían en servir y honrar a sus ídolos y al demonio" "podrá parecer a algunos...que es como gastar tiempo en leer las patrañas que fingen los libros de caballerías" (445). Actividades focalizadas e identificadas como "magia", "brujería" y "hechicería" se consideraban fuerzas peligrosas en las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII (Cato Baroja 1964, 1967, 1978). Según Irving Leonard (1933: 253), estos elementos fascinaban a los lectores de los libros de caballería; evidentemente muchos lectores aceptaron los encantamientos y los actos de hechicería como hechos reales (ibid.).

Por documentar los ritos y las prácticas amerindias, el padre Acosta, fray Bernardino de Sahagún, fray Diego de Durán y varios otros produjeron muchas obras de etnografía americana que no llegaban a la imprenta[12]. No cabe duda de que tales prácticas no con-

11. Se basa en este texto de la *Política:* "Se gobierna a la mujer y a los hijos...pues, salvo excepciones antinaturales, gobernar está mejor al varón que a la hembra, y al maduro y experto que al joven e inmaduro" (Pereña y Pérez Prendes en Vitoria 31).

12. Véase Adorno 1986b para un estudio de las evidencias internas a los textos para explicar su supresión y, en el caso excepcional de la *Historia natural y moral de las*

formaran a los ideales de "la santa fe y las buenas costumbres", destacadas por los censores. Al pensar en la prohibición de los libros y documentos en lengua árabe entre los moriscos a partir de 1567, y la expurgación de obras, como la *Repúblicas del mundo* de Fray Jerónimo Román y Zamora, por sus descripciones de ceremonias hebreas, se comprende por qué no se publicaban las obras que se escribían en lenguas americanas que recogían prácticas y ritos autóctonos. Esto nos lleva a considerar el discurso sobre los moros y los judíos para ver su relación con el discurso indianista.

El hecho de que el padre Acosta rechazó categóricamente la noción, como dijo él, apoyada por "el vulgo", de que los indios descendían de los hebreos, revela precisamente la vigencia de esa aseveración y las comparaciones consecuentes. El dominico Fray Gregorio García apoyaba la tesis en su libro sobre "los orígenes de los indios de este Nuevo Mundo". Defendió la semejanza -en vestimenta, comida y prácticas rituales- entre los indios y los judíos con tanta vehemencia que les pidió perdón a sus lectores amigos que eran nuevos cristianos o mestizos. García creía, igual que fray Diego Durán, que los indios habían descendido de una de las diez tribus perdidas de Israel. La búsqueda de evidencias de relaciones con la cultura hebrea respondería a la necesidad de encontrar formas familiares en las prácticas de la gente nueva y desconocida.

En lo que toca a los escritos sobre -y contra- los moriscos, veremos cómo en muchos puntos claves, las caracterizaciones de los moriscos y de los amerindios coinciden. Vale la pena leer las protestas del morisco andaluz don Franciso Núñez Muley en 1567 y la defensa de su raza del peruano Felipe Guamán Poma de Ayala en 1615 para convencerse de que el discurso cristiano sobre los "infieles" empleaba una "semántica fija" en cuanto a las dos etnias[13]. Aparte de ver estereotípicamente los problemas de la pacificación y conversión de estas gentes en forma análoga, se veían las soluciones de la misma manera. Los misioneros de indios y moriscos se apoyaban en la teoría y la práctica de sus colegas; la política que se les aplicaba a ambos grupos revela que era corriente contemplarlos como casos parecidos. En suma, la búsqueda de semejanzas y la elaboración de comparaciones, por un lado, entre el amerindio y el hebreo, y por otro, el amerindio y el moro o el morisco, revelan los procesos de fijar la alteridad apoyándose en la semejanza.

Indias del padre Acosta, las razones por su aprobación oficial.

13. Angel Rama emplea el concepto de la "semántica fija" en *La ciudad letrada*. Véase *Hispamérica* para la comparación del discurso morisco con lo indiano.

III. El sujeto colonial como productor de discursos históricos

Uno de los métodos mejores para verificar o rechazar el modelo de marcos interpretativos que he presentado sería consultar el testimonio de los amerindios mismos, al encontrarse ellos en circunstancias de conocer y evaluar las interpretaciones de su raza. En este caso, el sujeto colonial -y me refiero a los escritores autóctonos americanos de 1580-1640 y a los que presentaban visiones parecidas de la empresa europea imperial y la dignidad de la humanidad americana- entró en los debates de los cuales era objeto el amerindio. Al lanzarse al foro público, este sujeto colonial no podía escribir en la lengua autóctona, es decir, la lengua doméstica (de la madre), sino en la lengua pública europea del "padre" (el español). Se esforzaba en representar la experiencia nativa no como ritos, costumbres, "folklore", sino como cronología, dinastías, en una palabra, historia. Podríamos decir que, para el focalizador que simpatizaba con el proyecto colonial europeo, el discurso colonial conquistador sería "científico" u objetivo, razonado, del dominio del intelecto, en una palabra, masculino. En contraste y desde esa misma perspectiva, el discurso nativo se vería como subjetivo, como el producto del dominio del apetito y de la sensibilidad, lo femenino (véase Keller). En sus obras, podemos ver cómo el sujeto colonial que ensalzaba lo americano logró "desfemenizar" la cultura nativa a través de dos estrategias: la racionalización y la erradicación de la "magia" y la "brujería", y la restauración de la historia, destacando la sociedad autóctona como agente activo (no como víctima) de su propio destino. De estas dos maneras, el sujeto colonial tomaba en cuenta los valores de la milicia cristiana y entró, a su manera, en el discurso caballeresco. Dos casos servirán para destacar este fenómeno: las crónicas de las conquistas de México y del Perú escritas respectivamente por Fernando de Alva Ixtlilxochitl y Felipe Guamán Poma de Ayala.

Descendiente directo del último señor de Texcoco,Ixtlilxochitl escribió varias relaciones y la *Historia de la nación chichimeca* en la cual presenta la visión eufórica de la conversión de los naturales después del proceso que él llama (en oposición a la versión de Sepúlveda y otros) "la conquista más difícil del mundo" (223, 233, 244). Antes de la fundación de la villa de Vera Cruz por Cortés, dice el cronista, su ancestro, el príncipe Ixtlilxochitl, se había ofrecido como aliado de Cortés para vengar la muerte de su padre a manos de Montezuma y para liberar el reino de la tiranía azteca (232). El cro-

nista Ixtlilxochitl resume las empresas conquistadoras y evangelizadoras y las reduce a una sola al insistir en que, por el hecho de haber cautivado Ixtlilxochitl a Cacama, "se quitaron muchos grandes obstáculos a los designios de Cortés y la prosecusión de la entrada de la Santa Fe" (256). En su historia, Ixtlilxochitl asevera que sus antepasados siempre trataban de fomentar la amistad entre los cristianos y los mexicanos, no sólo con los habitantes del reino de Texcoco sino también con los de las provincias más remotas (281).

Descubrimos una conceptualización análoga de la conquista del Perú por parte de Guamán Poma. Asevera que su padre, Guamán Malqui, en nombre del Inca, recibió a los conquistadores en la isla de Túmpez y aceptó la hegemonía de Carlos V (377). Niega enteramente la idea de que hubiera una conquista violenta del Perú, insistiendo en la sumisión voluntaria de los guerreros incaicos a los españoles (388, 564). Si hubo guerra, estalló entre los mismos conquistadores (428-432). En efecto, Guamán Poma pinta a los antepasados suyos como leales al monarca, llevando a la justicia a los rebeldes españoles (434-436).

En el caso de Guamán Poma como en el de Ixtlilxochitl, los actos autóctonos sirven de modelos de conducta caballeresca: o la alianza con los españoles en la guerra de la conquista, o la sumisión voluntaria en su víspera, significan los niveles máximos de la caballería y de la diplomacia. Así el mismo comportamiento que se veía desde una de las perspectivas más populares europeas como prueba de la inferioridad cultural americana (recordemos a Sepúlveda), se interpreta por parte del sujeto colonial americano como la prueba de lealtad al monarca español y a la doctrina de la verdadera religión. En contraste con la derrota del héroe o líder indígena (Montezuma o Atahualpa) en el discurso europeizante de las conquistas, el heroísmo individual de los señores indígenas (el príncipe Ixtlilxochitl; la *segunda persona* Guamán Malqui) se destaca en el discurso de este sujeto colonial. Su respuesta a la visión que despreciaba a las multitudes americanas por haberse dejado conquistar fácilmente, era inscribir en su propio discurso la evidencia de los valores -prudencia, ingenio y valor- de cuya falta se les acusaba. Responde así de un golpe al discurso que le pintaba como cobarde y cruel, como idólatra perdido. La solución adecuada era recrear el discurso caballeresco, apropiándose de los valores de la milicia cristiana.

Aparte de sus respuestas al discurso conquistador, en su propio planteamiento de versiones de la alteridad -en este caso me refiero al europeo como el otro- vemos ciertos rasgos significativos. En

Ixtlilxochitl y en Guamán Poma, los europeos son los que no dominan la lengua o el uso de la palabra; por consiguiente, interpretan mal lo que les dicen. Los invasores son los que dependen de la superioridad de la táctica política y guerrera de los príncipes autóctonos; los soldados europeos se caracterizan por la cobardía y flaqueza descritas como femeninas. Tanto como Sepúlveda (38) celebra el nuevo conocimiento de leyes y costumbres europeas por parte de los naturales americanos, el sujeto colonial americano demandaba, del europeo, el conocimiento de las costumbres y modos de organización social autóctonos. Para estos interlocutores en el diálogo desigual, el europeo era tanto una "tábula rasa", vacía de contenidos útiles, como para Sepúlveda lo había sido el amerindio. Así el sujeto colonial americano borraba los retratos ajenos que lo identificaban con la naturaleza, la pasión, lo femenino, lo doméstico, lo rústico y lo pagano, para identificarse con los valores contrarios: la cultura, la razón, lo varonil, lo público, lo cortesano o caballeresco, lo cristiano.

IV. La alteridad y la semejanza

Aparte de los diversos contenidos de la oposición binaria, su importancia como modelo interpretativo es evidente: a uno de los dos términos en oposición se le asigna un valor inferior y por consiguiente, relativamente negativo. Vistos juntos, los dos términos representan contenidos o posiciones extremos; no existen posiciones intermedias. Por otra parte, la relación entre los dos elementos, no su significado en sí, es significativa.

Aquí volvemos a Homi Bhabha y el fenómeno de la familiaridad en la alteridad: la alteridad en el discurso estereotípico colonial -tal como ya lo vimos en el caso hispanoamericano- no es una categoría misteriosa, oscura, oculta. Es visible y conocida; se la postula en términos de género y de etnia: el moro, el judío, la mujer, el niño. El significado de esto es evidente: el sujeto se reconoce a sí mismo reconociendo al otro. La exigencia de definir el carácter del otro es el auto-reconocimiento por el sujeto de la necesidad de fijar sus propios límites. Como proceso cultural, la creación de la alteridad parece ser una exigencia y una inevitabilidad del sujeto, sea éste colonizador o colonizado. Los discursos creados sobre -y por- el sujeto colonial no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro: el colonizador de las gentes que había tratado de someter y, al contrario, el colonizado de los invasores que lo que-

rían sojuzgar. Vista así, la alteridad es una creación que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad.

Obras citadas

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias.* 1590. Ed. Edmundo O'Gorman. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Adorno, Rolena. "*La ciudad letrada* y los discursos coloniales." Hispamérica, de próxima aparición.

----------. *Guamán Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru.* Austin, University of Texas, 1986a.

----------. "Literary Production and Suppression: Reading and Writing about Amerindians in Colonial Spanish America." *Dispositio,* nums. 28-29: 1-25. 1986b.

----------. "Changing perspectives in colonial Spanish American literary studies," trabajo leído en el XIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, 19 marzo 1988, Nueva Orleans, incluido en este volumen.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. *Historia de la nación chichimeca.* Ed. Germán Vázquez. Madrid, Historia-16, 1985.

Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative.* 1980. Trad. por Christine van Boheemen. Toronto, University of Toronto, 1985.

Bhabha, Homi K. "The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism." *Literature, Politics, and Theory.* Ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diane Loxley. London, Methuen, 1986. 148-172.

Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII).* Madrid, Akal, 1978.

----------. *The World of Witches.* 1961. Trad. Nigel Glendinning. London, Weidenfeld and Nicolson, 1964.

----------. *Vidas mágicas e inquisición.* Madrid, Taurus, 1967.

Chevalier, Maxime. *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII.* Madrid, Turner, 1976.

Cousins, Mark and Athar Hussain. *Michel Foucault.* New York, St. Martin's Press, 1984.

Durán, Diego de. *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme.* 1581. México, Nacional, 1967.

Eisenberg, Daniel. "Who read the Novels of Chivalry?" *Kentucky Romance Quarterly* 20;2 (1973), 209-233.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* 1966. New York, Vintage Books, 1973.

----------. *The Archaeology of Knowledge.* 1969. London: Tavis-tock, 1972.

García, Gregorio de. *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo, o Indias Occidentales.* Valencia, Pedro Patricio Mey, 1607.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno.* 1615. Ed. John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid, Historia-16, 1987.

Hodgen, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia, University of Pennsylvania, 1964.

Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science.* New Haven, Yale University, 1985.

León, Fray Luis de. *De los nombres de Cristo.* 1591. In *Obras de Fray Luis de León, III.* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1853.

----------. *La perfecta casada.* Ed. Félix García y Federico Carlos Sáenz de Robles. Madrid, Aguilar, 1967.

Leonard, Irving. *Romances of Chivalry in the Spanish Indies.* University of California Publications in Modern Philology, vol. 16, no. 3. Berkeley, University of California. 1933. 217-371.

----------. *Los libros del conquistador.* 1949. Trad. Mario Monteforte Toledo. México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias.* 1552. Ed. Jorge Gurria Lacroix. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

Mignolo, Walter D."Cartas, crónicas y relaciones del desc-brimiento y la conquista." *Historia de la literatura hispanoamericana, I. Epoca colonial.* Coord. Luis Iñigo Madrigal. Madrid, Cátedra, 1982. 57-116.

----------. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)" *Dispositio* núms. 28-29 (1986), 137-161.

Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology.* Cambridge, Cambridge University, 1982.

Rama, Angel. *La ciudad letrada.* Hanover, New Hampshire, Norte, 1984.

Rodríguez Prampolini, Ida. *Amadises de América: la hazaña de Indias como empresa caballeresca.* México, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, 1948.

Román y Zamora, Jerónimo. *Repúblicas del mundo.* 1575. Salamanca, Juan Fernández, 1595.

Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España.* Ed. Angel María Garibay. México, Porrúa, 1956.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios.* Trad. y ed. Angel Losada. Madrid, Consejo Supe-rior de Investigaciones Científicas, 1951.

Van Horne, John. "The Attitude toward the Enemy in Sixteenth Century Spanish Narrative Poetry". *Romanic Review* 16 (1925), 341-361.

Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis o libertad de los indios.* Ed. Luciano Pereña y J. M. Pérez Prendes. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

Vives, Juan Luis. La mujer cristiana. Trad. Lorenzo Riber. Madrid, Aguilar 1959.